A 'Troca de Mulheres': Destino ou Opção?

JOSEFINA PIMENTA LOBATO
Universidade Federal de Minas Gerais

Introdução

O objetivo deste trabalho é repensar o lugar e a participação efetiva da mulher no estabelecimento das relações de parentesco, tomando como ponto de partida a concepção de Lévi-Strauss de que o parentesco se institui e se perpetua pela "troca de mulheres"[1].

Essa reflexão pode parecer, à primeira vista, desvinculada das questões atualmente em voga, como alguma coisa ligada muito mais ao passado e às sociedades 'primitivas' do que ao presente. Acredito, no entanto, que a discussão do papel da mulher no estabelecimento das relações de parentesco está intimamente relacionada à luta desencadeada pelas feministas pela 'igualdade sexual'[2], na medida em que esta pressupõe não apenas a liberação, para ambos os sexos, de qualquer tipo de controle sobre a sexualidade[3], mas também a

1. Não se deve confundir a concepção de Lévi-Strauss, desenvolvida em *As estruturas elementares do parentesco,* de que o parentesco se funda na e através da aliança, que é uma teoria geral, na medida em que se aplica a todos os sistemas de parentesco conhecidos, com sua forma restrita, a teoria das estruturas elementares, denominada por Dumont (1971) de teoria da aliança matrimonial. Esta última aplica-se somente àquelas sociedades nas quais as relações de aliança são predeterminadas pelo sistema de parentesco, isto é, àquelas sociedades que "prescrevem o casamento com um certo tipo de parente".
2. Uma das formas de interpretar essa 'igualdade sexual' é aquela que a vê como o direito por parte das mulheres de imitarem o comportamento sexual dos homens, que é tomado como modelo. O aparecimento de homens exercendo a prostituição, por exemplo, denota que houve, por parte de certas pessoas, um caminhar nesse sentido. As feministas, no entanto, em grande parte, entendem por 'igualdade sexual' a liberação, para ambos os sexos, dos seus papéis sexuais tradicionais.
3. Nesse sentido, há uma afinidade entre o movimento feminista e o homossexual, que faz o mesmo tipo de contestação. Gayle Rubin, por exemplo, afirma que: "o movimento feminista deve sonhar com algo mais do que a eliminação da opressão da mulher. Ele deve sonhar

Anuário Antropológico/88
Editora Universidade de Brasília, 1991

conquista por parte da mulher de seu corpo e da reprodução que se processa nele.

Com efeito, a luta pela 'liberação sexual', assim entendida, insere-se no cerne mesmo de uma das problemáticas centrais do parentesco: a da organização das relações entre os sexos, tendo em vista a procriação e o cuidado com a prole. Sendo assim, uma revisão crítica do papel da mulher no estabelecimento das relações de parentesco pode ser vista como o primeiro passo de uma análise mais ampla, que tenha como objetivo investigar as implicações que a liberação da mulher dos controles tradicionais, a que estava submetida a sua sexualidade, pode trazer à vida familiar, onde se dá a reprodução[4], às relações de parentesco, que a organizam, e a própria reprodução da sociedade como um todo.

Um outro motivo para se pensar que este trabalho trata de uma temática desvinculada das questões atualmente em voga deve-se ao fato de ele tomar, como ponto de partida, a concepção de que o parentesco se institui e se perpetua pela 'troca de mulheres'. Isso ocorre, não só porque muita coisa já foi escrita sobre o parentesco, após a publicação de *As estruturas elementares,* em 1949, mas também porque não há um consenso, no interior da reflexão antropológica, quanto ao valor conceitual e operativo desse conceito.

Parece-me, no entanto, que as inúmeras críticas que foram feitas a *As estruturas elementares do parentesco*[5] atestam muito mais o vigor teórico da 'troca de mulheres' do que sua fragilidade. Primeiro, porque nessas críticas, geralmente, não se questiona que o fenômeno fundamental, resultante da proibição do incesto, seja a troca de mulheres entre homens; depois porque a maior parte das críticas à teoria das estruturas elementares fazem-se concomitantemente à sua apropriação, mesmo que em sentido restrito em casos particulares.

---

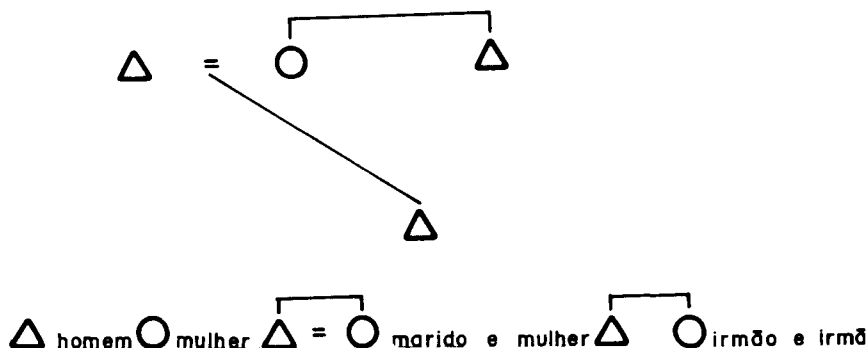
com a eliminação da sexualidade obrigatória e dos papíes sexuais. O sonho que eu acho mais premente é o de uma sociedade andrógina e sem gênero (embora não sem sexo), na qual a anatomia sexual seja irrelevante para a escolha de quem você é, o que você faz, e com quem você faz amor" (1975:204; minha tradução).

4. A concepção de família, em que se privilegia sua referência aos grupos responsáveis pela reprodução, compostos por pessoas ligadas entre si por laços de parentesco, justifica-se pelo fato de que "em todas as sociedades humanas, as crianças nascem e são incorporadas em grupos formados por parentes e afins, que são os responsáveis imediatos e diretos pelos cuidados de que elas necessitam" (Durham, 1983:26).
5. Os autores, a que nos referimos são, entre outros: Needham (1975), Leach (1974), Meillassoux (1976), Godelier (1977), Terray (1979), Marie (1978), Dumont (1971) e Maybury-Lewis (1975).

A 'troca de mulheres' como destino

De acordo com Lévi-Strauss, "uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, não pode se restringir à família biológica", isto é, a um casal e seus filhos[6]. Ela deve incluir, desde o início, a relação entre os parceiros da troca matrimonial[7], entre o doador (representado pelo tio materno) e o receptor (o marido), pois é ela que fornece o eixo em torno do qual as outras relações se constituem.

Essa estrutura se compõe, portanto, de um marido, uma mulher, uma criança e um representante de grupo, do qual o primeiro recebeu a segunda.

FIG. I

Tal concepção de parentesco e casamento leva-nos a pensar na razão pela qual a relação entre os parceiros da 'troca matrimonial' constitui o eixo em torno do qual se constrói a estrutura do parentesco, ou seja, leva-nos a pensar porque o parentesco se funda na e através da aliança. Para Lévi-Strauss, isso

6. Radcliffe-Brown (1974:15), por exemplo, para quem "o parentesco resulta do reconhecimento de um relacionamento social entre pais e filhos", a "unidade básica do parentesco" é a família elementar (o casal e seus filhos).
7. Quando Lévi-Strauss fala em "troca de mulheres" ele está se referindo a um tipo específico de troca, a feita por meio dos dons recíprocos, que não é facilmente perceptível como tal, já que o dom, como o próprio nome indica, tem a aparência de algo dado sem expectativa de retorno. Coube a Mauss (1972), mostrar que o dar implica receber e o receber, retribuir e assim sucessivamente; o que aparentemente é um dom gratuito, na realidade, dá início a uma operação de troca.

"resulta de um fato praticamente universal nas sociedades humanas: para que um homem obtenha uma esposa, é preciso que esta lhe seja direta ou indiretamente cedida por um outro homem" (1976a:90-1). Mas, por que isso? Devido à proibição do incesto, responde Lévi-Strauss. Esta, ao estabelecer que "nem o estado de fraternidade, nem o de paternidade podem ser invocados para reivindicar uma esposa" (1976b:82), torna todos os homens possuidores de mulheres, que não podem usar, e cujo uso é de fundamental importância para os outros, obrigando-os, assim, a trocá-las entre si e a se tornar iguais na competição[8] por elas:

> A proibição do incesto tem logicamente em primeiro lugar por finalidade 'imobilizar' as mulheres no seio da família a fim de que a divisão delas, ou a competição em torno delas seja feita no grupo e sob o controle do grupo, e não em regime privado (1976b:85).

A aceitação de tais considerações nos induz a formular uma outra questão: por que as mulheres podem ser consideradas como um valor de uso fundamental, cuja obtenção é disputada entre homens?[9] É preciso lembrar, no entanto, que essa questão sobre o 'valor da mulher'[10], isto é, sobre seu caráter de bem essencial à vida do grupo, é uma questão marginal em *As estruturas elementares do parentesco;* ela aparece somente como substrato à explicação da proibição do incesto (1976b:72-91). A partir do momento em que fica demonstrado que a proibição do incesto só é instaurada para garantir e fundar a troca de mulheres entre homens, as mulheres adquirem um valor suplementar. A troca feita por meio dos dons recíprocos tem por si mesma um valor social: fornece um meio de ligar os homens entre si, de cimentar e exprimir a aliança. Desse ponto de vista, as mulheres são tratadas como signos, dos quais se abusa

---

8. É interessante observar que, também em Freud (1974:169-72), a instituição da proibição do incesto está intimamente relacionada à disputa entre os homens em torno da obtenção de mulheres.
9. O duplo sentido da palavra mulher, tanto em francês quanto em português, pode nos levar a pensar que é o acesso sexual às mulheres que está sendo disputado, enquanto que, na realidade, o que está em questão é a obtenção de esposas.
10. Quando Lévi-Strauss fala em "valor da mulher", está se referindo ao seu caráter de bem essencial à vida do grupo, à sua utilidade para o homem, ou, de acordo com a teminologia marxista, ao seu valor-de-uso. Não lhe interessa determinar seu valor-de-troca. Para ele, uma mulher é sempre trocada por outra mulher: "Leach parece atribuir-me a absurda idéia que na sociedade Katchin as mulheres são trocadas por bens. Nunca disse nada dessa espécie. É claro que, como em qualquer outro sistema social, as mulheres são trocadas por mulheres" (1976b:285).

quando não se lhes dá o emprego próprio dos signos, que é serem comunicados; e as proibições e prescrições matrimoniais das estruturas elementares, que constituem o objeto primordial de sua reflexão teórica, ganham sua inteligibilidade quando se as considera como um meio de garantir, pela circulação das mulheres, a integração das 'famílias biológicas' no grupo social. Sendo assim, o fato de as razões propostas para justificar o 'valor' da mulher serem ou não satisfatórias não tem nenhuma influência na construção de sua teoria.

A ênfase que será dada à questão do 'valor' da mulher neste trabalho reflete, portanto, uma problemática que, apesar de ter sido inspirada na teoria de parentesco, construída por Lévi-Strauss em *As estruturas elementares do parentesco,* extrapola-a. Se procurarmos as razões apresentadas para justificar a consideração da mulher como um 'valor', veremos que estas aparecem, inicialmente, como estando ligadas às funções econômicas da esposa nas sociedades 'primitivas'.

Analisando a diferença entre a situação do homem solteiro e a do casado, nessas sociedades, Lévi-Strauss mostra-nos que, do ponto de vista da 'satisfação sexual', a situação de ambos se equipara. As sociedades 'primitivas', mais ainda que a nossa, propiciam aos homens a possibilidade de obter essa satisfação fora das relações matrimoniais:

> ...quase em toda a parte a extrema liberdade das relações pré-maritais permitiria aos adolescentes conseguir facilmente uma esposa, se a função de esposa se limitasse às satisfações sexuais (1976b:78).

Já do ponto de vista econômico, não se pode dizer o mesmo. Devido à divisão de trabalho entre os sexos, a subsistência para um homem solteiro torna-se quase impossível. A visão de um jovem índio numa aldeia do Brasil Central, sombrio, mal cuidado, magro e no estado de mais completa abjeção, que tinha como causa de tais malefícios unicamente o fato de ser solteiro, "tal era com efeito a única razão dessa aparente maldição" (1976b:79), causou a Lévi-Strauss profunda impressão. E não era somente a vítima direta (o solteiro) que ficava colocada em uma situação insuportável; seus parentes se viam também em uma situação difícil.

Entretanto, o que se evidencia nas argumentações utilizadas para justificar o 'valor' da mulher, como esposa, nas sociedades 'primitivas', é a importância do casamento para ambos, pois o que é demonstrado é a dependência recíproca do homem e da mulher para a obtenção dos instrumentos necessários às tarefas cotidianas e de uma alimentação completa e regular. Por conseqüinte, desse ponto de vista, seria tão importante para a mulher obter um marido,

quanto para este obter uma mulher, e o destino da solteira, que não foi levado em consideração, em momento algum, seria tão trágico quanto o do solteiro[11].

Em decorrência, é lícito supor que, apesar de Lévi-Strauss afirmar que a "primeira etapa de nossa análise foi justamente destinada a colocar em relevo este caráter de bem fundamental representado pela mulher na sociedade primitiva, e explicar as razões deste fato" (1976b:105), as justificativas apresentadas não nos permitem compreender o motivo pelo qual a mulher, nessas sociedades, é considerada como um 'valor essencial'. Além disso, mesmo se permitissem, restaria ainda saber se em outras sociedades, em que a fabricação de objetos necessários às tarefas cotidianas e uma alimentação completa e regular não dependem da sociedade conjugal, a mulher teria também esse caráter de bem fundamental.

Na verdade, para ele, o 'valor' da mulher, que não se limita às sociedades 'primitivas', é muito mais um postulado do que alguma coisa que precisa necessariamente ser demonstrada. Algumas vezes é dito que a apreensão da mulher como valor é "um ato de consciência, primitivo e indivisível" (1976b:179) ou que é uma atitude "psicológica suficientemente documentada" (1976b:172), outras vezes, são citados certos aforismos do Oriente: "Para um homem sem mulher não há paraíso no céu nem paraíso na terra... Se a mulher não tivesse sido criada não haveria nem sol nem lua, não haveria agricultura nem fogo" (1976b:80).

Entretanto, se pensarmos que o que está sendo dado, na relação de troca que constitui o casamento, não são apenas os direitos sexuais e econômicos sobre a mulher, mas principalmente o direito à sua progênie, é lícito supor que esse 'valor' pode estar relacionado à assimetria da relação entre os sexos no que se refere à procriação.

Essa idéia, apesar de não ter sido formulada por Lévi-Strauss, é, de certa forma, sugerida por ele, quando nos mostra que entre os Katchin o que está sendo 'comprado' pelo 'preço da noiva' não são seus serviços sexuais ou eco-

---

11. Em um artigo escrito posteriormente, Lévi-Strauss (1986:85-6) reconhece que a divisão de trabalho segundo os sexos nada mais é do que um dispositivo *para tornar os sexos mutuamente dependentes por razões econômicas e sociais,* estabelecendo assim, de maneira clara, que o casamento é melhor que o celibato. "...se as razões naturais que puderam explicar a divisão sexual do trabalho não parecem desempenhar um papel decisivo (pelo menos mal abandonamos a base sólida da especialização biológica das mulheres na produção de filhos), como explicar então a sua existência?... a divisão sexual do trabalho não é mais do que um dispositivo para instituir um estado recíproco de dependência entre os sexos".

nômicos, mas, sim, o direito à sua progênie (1976b:305), e quando afirma que o prêmio (*l'engeu*) de toda aliança matrimonial são os filhos (1984:240)[12].

Com efeito, devido às diferenças biológicas entre o homem e a mulher no processo procriativo, a paternidade é de natureza diferente da maternidade. Enquanto a relação mãe/filho, isto é, a relação entre a mulher e a criança que ela dá à luz, é imediata, a relação pai/filho é sempre mediata. Ela só pode ser estabelecida através do reconhecimento de que a criança, que uma mulher dá à luz, é filha do homem que reivindica este direito, seja ele ou não o progenitor[13].

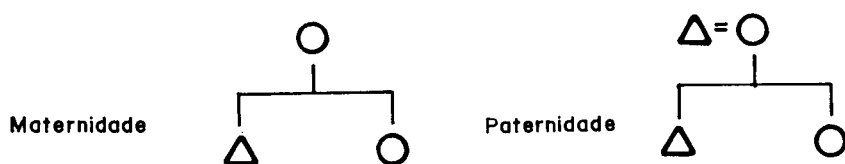



FIG. 2

12. É interessante observar que ente os Tiv da Nigéria existiam, antes da vinda dos europeus, dois tipos de casamento por 'compra'. Por meio de um deles, o marido e sua linhagem agnática obtinham o direito *in genetricem* (direito de filiar os filhos da mulher) e o direito *in uxorem* (direito sexual, social e econômico sobre a própria mulher). Por meio do outro, lhes era dado somente o direito *in uxorem*. Neste caso, para adquirir o direito de filiação sobre os filhos da esposa, era preciso que se efetuassem pagamentos adicionais aos 'guardiães' da mulher. Esses pagamentos, contudo, eram apenas pelos filhos e não pelos direitos *in genetricem* sobre a mulher, que só podiam ser adquiridos mediante a troca de direitos equivalentes sobre outra mulher (Bohannan, 1981:193).

13. A palavra pai, em nossa linguagem, por englobar em um mesmo termo o *pater* (o pai legal) e o genitor, nos induz a pensar que a paternidade sempre e em toda a parte provém do reconhecimento social de uma relação fisiológica, a existente entre um homem e a prole por ele gerada, e que, em conseqüência, o desconhecimento do papel biológico exercido pelo homem na concepção significa o desconhecimento da paternidade. Para uma crítica a essa noção de paternidade ver Carol Delaney (1986). Além disso, é preciso lembrar que é somente pelo nascimento, um ato público, e não pela concepção, uma pressuposição por inferência, que a identidade social de um recém-nascido se estabelece. O que temos como prova de nossa identidade, por exemplo, é uma certidão de nascimento e não de concepção.

Tal fato, evidentemente, independe das crenças vigentes sobre o papel do homem e da mulher no processo procriativo[14]. Mesmo quando se considera a mãe, aquela que deu à luz a criança, apenas como o 'receptáculo do sêmen', a relação de paternidade continua sendo mediada por ela, que, neste caso, mesmo não sendo procriadora, é, assim como a terra para a semente, o meio necessário para que a criança se desenvolva. Essa assimetria[15] da relação de maternidade/paternidade, aparentemente tão óbvia, não aparece, contudo, nos gráficos que as representam. Por meio deles, tem-se a impressão de que essas duas relações são simétricas, pois ambas se ligam diretamente à relação conjugal.

---

14. Em algumas sociedades, acredita-se, assim como entre nós, que a criança é gerada tanto pelo homem quanto pela mulher. Em outras, só o homem pode ser considerado como genitor, o papel da mulher se restringe ao de 'receptáculo do sêmen' e, em outras, que não as anteriores, a mulher seria a autora única e exclusiva do corpo do filho. Vejamos algumas dessas concepções: "Segundo as idéias Krahó... tanto o homem quanto a mulher contribuem com substâncias que formam o organismo do novo ser humano. Tais substâncias são oriundas dos alimentos que os genitores ingerem. Todo homem que tiver relações sexuais com uma mulher grávida contribui para a formação do organismo do filho que ela traz no ventre. Desse modo, o indivíduo só pode ter uma genitora, mas pode ter mais de um genitor" (Melatti, 1970:142).
"Os Suyá acreditam que um feto é formado gradualmente pela acumulação do sêmen de um homem, no útero de uma mulher. A mulher é apenas considerada como receptáculo do sêmen" (Seeger, 1980:117).
"A idéia segundo a qual a mulher seria autora única e exclusiva do corpo de seu filho, não cabendo ao homem participação nenhuma na formação do mesmo, é o fator mais importante dentro do sistema legal dos trobriandeses. Suas concepções sobre o processo da prociação, corroborados por certas crenças mitológicas e animistas, sustentam, sem qualquer sombra de dúvida ou reserva, que o filho é feito da mesma substância que sua mãe, não havendo entre pai e filho vínculos físicos de espécie alguma" (Malinowski, 1982:31).
Essa observação de Malinowski em relação aos trobriandeses está no centro de uma polêmica na antropologia social britânica em torno da chamada "paternidade sociológica". Ver Leach (1983) e Carol Delaney (1986).
15. Bachofen, em *O direito materno,* procura demonstrar que na pré-história da humanidade, devido à promiscuidade sexual reinante nessa época, as mulheres como mães, por serem os únicos progenitores conhecidos, gozaram de grande poder e de uma posição social elevada. Só posteriormente, com a instituição da monogamia e o conseqüente estabelecimento da paternidade, é que o poder da mulher começou a declinar (cf. Engels, 1981). Esta concepção de Bachofen, que do ponto de vista histórico não pôde ser mantida, põe em evidência a assimetria da relação entre os sexos que estamos procurando ressaltar. Ela reflete também uma concepção de paternidade característica de nossa cultura, onde há uma identidade do pai com o progenitor e onde, por conseguinte, a inexistência de um acarreta necessariamente a inexistência do outro.

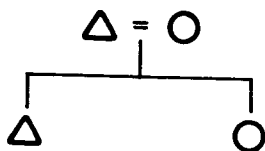



FIG. 3

É preciso observar, entretanto, que essa forma simétrica de representar graficamente a relação de paternidade/maternidade traduz uma situação de fato. Com efeito, a exigência do casamento como pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher, ao reduzir a relação mãe/filhos a uma relação 'natural', meramente biológica, que só tem sentido social quando mediada pelo homem que a legitima, anula a assimetria, anteriormente referida, entre a relação pai/filhos e mãe/filhos, tornando essas relações simétricas e os dois sexos, sob esse prisma, mutuamente dependentes. A relação pai/filhos continua sendo mediada pela mãe por uma imposição biológica e a relação mãe/filhos passa a ser mediada pelo pai, por uma imposição social[16].

Vê-se, assim, que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que se evidencia o 'valor' da mulher, comprova-se a sua subordinação e a de seus filhos ao homem. Somente ele pode dar à criança por nascer um estatuto e uma posição social determinada no grupo social. Até os trobriandeses, que negam a participação do homem no processo procriativo, consideram o casamento como um pré-requisito para a legitimação da prole de uma mulher. Entre eles, uma moça não-casada, apesar de poder ter tantas relações sexuais quantas desejar, não deve ter filhos, pois seria desonroso para ela e para sua família. A existência de filhos 'sem pai', de filhos 'nascidos de moças não-casadas', como eles dizem, é cuidadosamente escondida. Geralmente, essas crianças são adotadas por um casal parente, uma vez que, para serem reconhecidas como membros efetivos

16. A maior parte das definições de casamento enfatizam esse fato: "Casamento é um complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos; por meio desta união, ***os filhos que a mulher dá à luz são reconhecidos como a progenitura legítima de ambos os pais***" (Augé, 1975:41, grifos meus).

"**Pois não é** o intercurso sexual que constitui o casamento, tanto na Europa como entre **povos selvagens.** O casamento é um arranjo pelo qual é dada ao filho uma posição legíti-

da sociedade, com um nome de uma posição social determinada, é preciso que elas tenham um 'pai'. A filiação a um determinado grupo de parentesco é definida pelo fato do nascimento, mas de um nascimento que se realiza após o casamento (Malinowski, 1982:205-6).

Talvez seja por isso que a maternidade é freqüentemente encarada de uma forma ambígua. Simone de Beauvoir, por exemplo, ao analisar os mitos sobre a mulher, observa que "é como mãe que a mulher é temível; é na maternidade que é preciso transfigurá-la e escravizá-la... Desde que foi escravizada como mãe, é primeiramente como mãe que será querida e respeitada" (1970:214-5). Uma outra forma de encarar essa ambigüidade, com relação à maternidade, é mostrada por Godelier (1980:27), ao sugerir que a supervalorização de tudo que é feito pelo homem, em detrimento do que é feito pela mulher, está ligada a um conjunto de representações destinadas a compensar os homens pelo fato de eles não porem vidas novas no mundo[17].

A 'troca de mulheres', uma opção?

A redução da relação mãe/filhos a uma relação 'natural', que cabe ao homem tornar 'cultural'[18], tem sido contestada atualmente por algumas mulheres,

---

ma na sociedade, determinada pela paternidade e/ou maternidade no sentido social" (Radcliffe-Brown e Forde, 1974:16).
"Casamento é uma união entre um homem e uma mulher de tal forma que as *crianças nascidas da mulher sejam reconhecidas como descendentes legítimos de ambos.*" Esta é a definição de *Notes and Queries*, citada por Leach (1974: 162, grifos meus).

17. Para uma análise de rituais que expressam a inveja do útero, ver Mary Douglas (1975:65-71).
18. Dessa perspectiva, minha posição difere da de Durham (1983:21). Para ela, "a universalidade do casamento como pré-requisito para a procriação destrói a naturalidade das relações entre mãe e seus filhos"; já no meu entender, ela a toma 'natural' na medida em que lhe nega um sentido social.
Para Moscovici (1975:213) "a sociedade do parentesco logo se manifesta como sociedade de paternidade... Faltando ela, os filhos perdem os seus direitos; a sociedade os estigmatiza com o nome significativo de filhos naturais. O pai faz os filhos, e sem pai não existem filhos socialmente falando".
Segundo Ortigues e Ortigues (1973:379-81), o laço mãe/filhos é da ordem da natureza, já o laço pai/filhos – o lugar do pai – é marcado por aquilo que é de outra ordem que a vida: pelo reconhecimento. Por meio deste a mulher é religada à sua progenitura. Uma relação de filiação é assim definida pelo fato do nascimento e pelos signos do reconhecimento. Para isso, não é preciso um genitor macho – em Trobriand, por exemplo, o papel do ge-

que pretendem dar ao laço mãe/filhos um sentido social, independente da mediação do homem[19].

O advogado e professor Segismundo Gontijo, especialista em direito da família, em um artigo publicado no *Estado de Minas*, dá-nos seu depoimento pessoal a respeito dessa mudança que vem ocorrendo no mundo moderno.

> Durante vinte anos de profissão, no campo da paternidade eu somente recebia consultas de mulheres lacrimosas e decepcionadas com a deslealdade dos homens que teriam fugido à responsabilidade de assumir a paternidade de filhos que seriam frutos de romance frustrado e que se negavam a admitir o fato. De uns três anos para cá, venho catalogando, perplexo, consultas ao contrário: de jovens senhores lacrimosos que pretendem reivindicar seu direito à paternidade que suas ex-namoradas e ex-noivas não aceitam admitir, por não desejarem partilhar com aqueles 'pais' a posse dos filhos de seus romances. Não querem nem pensar em aceitar que filhos delas sejam registrados em nome daquels pais, para que esses não comecem a impor direitos de visitas, de escolha de colégios, etc. Tudo porque independentes financeiramente, elas dispensam qualquer pensão alimentícia para aquelas crianças... (Gontijo, 1982:2).

Tal contestação, característica do mundo atual – pela primeira vez na história da humanidade, a mulher reivindica o direito de ter um filho só dela – põe em evidência o que até então estava camuflado: a dependência do homem com relação à mulher para o estabelecimento de um laço de paternidade com os filhos delas, sejam eles seus filhos biológicos ou não.

Até há bem pouco tempo, o que aparecia, freqüentemente, na literatura e nos meios de comunicação de modo geral, era o drama da mãe solteira, seduzida e depois abandonada, e o do filho 'natural', tido como bastardo e assim dis-

---

nitor é negado. Esta seria a definição da animalidade e não do que é próprio à humanidade. A referência ao pai vai do simbólico ao real, do lugar marcado (o pai simbólico) ao lugar ocupado (o pai real).

19. Ao analisar a reformulação do modelo familiar, provocado pela emergência do movimento feminista, Durham (1983:37) mostra-nos que: "São diversas as tentativas de solucionar o problema da reprodução mantendo-se a mais ampla liberdade sexual e igualdade entre os sexos. Uma das mais radicais consiste na proposta de abolir integralmente o vínculo conjugal, negando a qualquer homem o direito (e a responsabilidade) sobre a prole da mulher. Exige-se, em contrapartida, uma assistência estatal através de creches e outras instituições que liberem a mulher para o mercdo de trabalho. O aspecto contraditório desta proposta é que recria uma absoluta desigualdade entre os sexos, eximindo (ou excluindo) totalmente os homens de um papel social na reprodução, que passa a ser responsabilidade exclusiva das mulheres, sob o controle de sua vontade individual. As relações entre homens e mulheres tenderiam assim a se estabelecer apenas em função de atrações momentâneas, desde que nenhuma tarefa comum, nenhuma complementariedade necessária, seria imposta socialmente.

criminado. Por um processo ideológico de inversão, o que se enfatizava era a dependência da mulher com relação ao homem, que recusava reconhecer a paternidade dos filhos por ele gerados e não a dependência deste com relação a ela. Isso resultava, evidentemente, do fato de ser simplesmente impensável e impraticável nesse contexto histórico a mulher ousar recusar ao homem que a fecundou, ou a outro qualquer, a possibilidade de reconhecer a criança nela gerada[20].

Também no interior da reflexão antropológica sobre o parentesco, essa dependência não tem sido enfatizada. Isso se deve, sem a menor dúvida, ao fato de que a análise cultural é atravessada pelo poder e pela histórica de um modo que os autores não podem controlar. Em conseqüência, não só os estudos de parentesco já feitos, como os que estão sendo realizados agora, sofrem a influência do momento histórico vivido pelo investigador. As mudanças que têm ocorrido no relacionamento entre o homem e a mulher no mundo moderno, em grande parte motivadas pelo surgimento do individualismo[21], assim como sua crescente emancipação econômica e social, trazem à luz questões que não eram facilmente perceptíveis em outros momentos históricos.

Dessa nova perspectiva, a 'troca matrimonial', como um instrumento analítico e conceitual para o estudo dos sistemas de parentesco, aparece como um dispositivo por meio do qual a dependência unilateral do homem com relação à mulher, para a obtenção do direito à sua progênie, transforma-se em uma dependência recíproca entre homens, que obtêm esse direito um do outro.

Sendo assim, pode-se presumir que o parentesco se estabelece sempre *entre* homens e por *meio* das mulheres e *nunca* diretamente *entre* mulheres, pois, para os homens de uma linhagem darem aos de outra o direito à progênie de uma mulher, como ocorre nos sistemas patrilineares, ou retê-lo, como nos matrilineares, é preciso, primeiro, negar às mulheres esse direito.

---

20. A existência de famílias matrifocais, nas camadas mais pobres das grandes cidades, não invalida as afirmativas anteriores. A pesquisa realizada por Woortmann (1987) em Salvador mostra-nos que, mesmo naquelas situações em que a matrifocalidade é um fenômeno antigo, pode-se dizer secular, e em que a presença de um marido-pai não é considerada como necessária, de um ponto de vista social ou 'moral', tanto a matrifocalidade quanto a ideologia que a legitima resultam de uma adaptação estratégica a uma situação de pobreza e marginalidade e não de uma *opção* de vida. Assim que o homem se torna um 'homem de recursos', ele adquire um *status* dominante e retorna-se ao modelo tradicional de família.

21. Para uma análise do individualismo, característico do mundo moderno, como um fenômeno excepcional na história da humanidade, ver Dumont (1985). Dessa perspectiva, o feminismo é um desdobramento do individualismo (Franchetto et al., 1981).

Tal suposição, no que se refere aos sistemas matrilineares, confirma-se pelo fato de não existir nenhuma sociedade conhecida que tenha um sistema de parentesco realmente matrilinear, isto é, que seja a imagem simétrica e invertida dos patrilineares. Embora seja comum dar-se uma aparência de simetria entre esses dois sistemas, dizendo-se que, em um, a filiação[22] se faz de pai para filho e, no outro, de mãe para filha, quando se especifica mais detalhadamente o funcionamento de um sistema matrilinear, vê-se que é o laço entre o tio (o irmão da mãe) e o sobrinho, e não o entre mãe/filha, que tem as mesmas funções do pai/filho nos patrilineares.

> Se a patrilinearidade se estabelece... entre 'pai' e filhos da esposa, a matrilinearidade não se estabelece entre a mãe e os seus filhos (isso seria um sistema matriarcal), mas entre o irmão da mãe e os filhos desta. (E é só devido ao fato de não existirem sociedades conhecidas praticando a filiação mãe/filha que esta linguagem não é susceptível de equívoco.) (Meilassoux, 1976:48.)

Quanto aos sistemas patrilineares, a mediação da mulher na transmissão do parentesco não tem sido completamente ignorada. Gluckman (1974:250-52), por exemplo, reconhece que, entre os Zulu, ocorre uma espécie de paradoxo, que já havia sido observado por Evans-Pritchard entre os Nuer: a filiação patrilinear é 'fixada pela mediação da mãe', ou seja, todos os filhos de uma mulher, por quem foi dado o 'gado de casamento', pertencem à patrilinhagem do doador, que ganha a qualidade de *pater* destes filhos, mesmo se ele morre ou se ela o abandona.

O que estamos tentando demonstrar neste trabalho, entretanto, é que essa mediação ocorre em qualquer sistema. Inclusive no dos Lozi, em que "o casamento não restringe o poder procriador da mulher a uma única linha", seja porque o pagamento do 'preço da noiva' não dá ao marido o direito à paternidade de todos os filhos de sua mulher, mas apenas dos que ele for o genitor, seja porque, em certas circunstâncias, se considera também a linha matrilinear, na delimitação do parentesco (Gluckman, 1974:273). Devido à assimetria, anteriormente referida, o laço pai/filhos, como *pater* ou genitor, é sempre mediado pela mulher, que pode 'produzir' apenas para uma determinada linha ou para várias. Por conseguinte, pode-se dizer que, tanto nos sistemas patrilineares, quanto nos chamados matrilineares, a filiação *entre* homens se faz por *meio* das mulheres.

---

22. O uso do termo filiação para designar o princípio que governa a transmissão do parentesco, corrente na antropologia francesa, corresponde, aproximadamente, ao uso do termo *descent* pelos ingleses (Augé, 1975:21).

Nos sistemas patrilineares, o laço de filiação entre pai e filho se faz por *meio* da mulher do primeiro. Nestes sistemas, ficam excluídos do grupo de parentesco a que pertencem o pai e os filhos, o irmão da mãe e, em alguns casos raros como, por exemplo, o da sociedade romana antiga (Coulanges, 1981), a irmã do pai, ao se casar. Nestes casos, a obtenção por parte do homem do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica, composta por sua mulher e seus filhos, exclui o direito de incorporar sua irmã e os filhos dela. Na maior parte das sociedades patrilineares, entretanto, a irmã do pai continua a pertencer à patrilinhagem paterna, mesmo depois de casada, e somente seus filhos é que são excluídos dela.

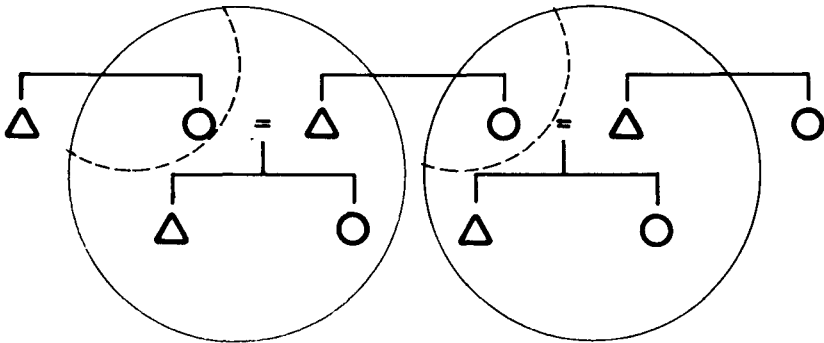



FIG 4

A linha pontilhada serve para indicar que a incorporação da mulher casada à linhagem do marido e a forma como esta se faz variam de sociedade para sociedade.

Nos sistemas chamados de matrilineares, o laço de filiação *entre* o tio e o sobrinho se faz por *meio* da irmã do primeiro. Neles ficam excluídos do grupo de parentesco, a que pertencem o tio e o sobrinho, o marido da irmã, isto é, *o pai*, e a mulher do tio, uma vez que a obtenção, por parte do homem, do direito de incorporar à sua parentela a unidade matricêntrica composta pela sua irmã e os filhos dela, exclui o direito de incorporar sua mulher e seus filhos.

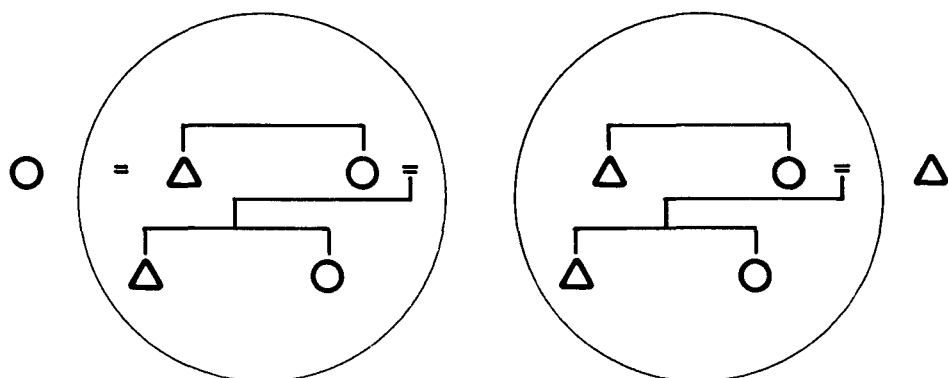



FIG. 5

Entre os ilhéus de Trobriand, por exemplo, que são matrilineares, a herança, a posição social, a atribuição do título de chefe, os cargos hereditários e a magia, que são transmitidos pelo parentesco[23], passam de um homem aos filhos de sua irmã (Malinowski, 1982:31). As mulheres são apenas as mediadoras dessa transmissão que se faz entre homens. A pretensa matrilinearidade dos sistemas 'matrilineares' provém talvez da nossa dificuldade em reconhecer a existência de um sistema de parentesco no qual as relações de paternidade/maternidade são preteridas em favor da relação tio/sobrinho.

O mesmo se aplica aos sistemas bilineares. Entre os Yakö da Nigéria, onde as terras cultiváveis são transmitidas pela filiação patrilinear e o gado e o dinheiro, pela matrilinear, não é a relação pai/filho, mãe/filha que conduz esta transmissão, mas sim a relação pai/filho, tio/sobrinho. Um homem transmite aos seus filhos as terras cultivadas; o gado e o dinheiro vão para os filhos de sua irmã (Forde, 1974).

Ao colocarmos em evidência a dependência dos homens com relação às mulheres, para estabelecer um vínculo de parentesco com os membros das outras gerações, seja como pai, seja como tio, e mostrarmos que isso não as liberou socialmente, estamos reafirmando, por um outro caminho, uma idéia ex-

23. Os laços de parentesco só têm sentido social quando conduzem direitos e deveres recíprocos. A quebra de um laço de parentesco implica a negação desses direitos. Da mesma forma, o reconhecimento de um laço de parentesco implica a afirmação desses direitos.

pressa por Simone de Beauvoir (1970:15): a de que o desejo de posteridade, que coloca o macho na dependência da fêmea, não deu às mulheres um poder sobre os homens, nem lhes serviu para sua liberação. Ao mesmo tempo, estamos afirmando que, paradoxalmente, esse poder que elas têm sobre os homens é uma das razões de sua subordinação.

O 'desejo de posteridade', na perspectiva deste trabalho, não deve ser procurado em razões puramente psicológicas, mas sim sociológicas. Sua maior ou menor intensidade está intimamente relacionada ao papel desempenhado pelas relações de parentesco no contexto social em que o indivíduo está inserido. Entre famílias nobres, por exemplo, em que a conservação do título e dos privilégios depende do nascimento de um herdeiro, ou entre os camponeses, que dependem da mão-de-obra familiar para aumentar sua produção, o 'desejo de posteridade' tem uma intensidade bem maior que na classe média dos grandes centros urbanos modernos. Além disso, a instituição do levirato, por si só, demonstra que 'o desejo de posteridade' vai muito além de um simples desejo. Por meio dela, um homem, mesmo depois de morto, continua 'gerando' filhos para a sua linhagem.

Dessa forma, ao reconhecermos, assim como Gayle Rubin (1975), que Lévi-Strauss constrói uma teoria implícita da opressão da mulher, ao demonstrar que a essência do parentesco, que é a forma empírica do *sex-gender system*, repousa na 'troca de mulheres' entre homens, a nossa leitura de Lévi-Strauss, que se pretende 'sintomal', tal como a de Rubin, já que faz ver o que o próprio texto "diz não o dizendo e que não diz, ao dizer" (Althusser, 1979:21), nos conduziu por caminhos diferentes. Além disso, para ela, o movimento feminista deve sonhar com algo mais do que eliminar a opressão da mulher; ele deve sonhar com uma sociedade na qual a anatomia sexual seja irrelevante para definir papéis sociais, isto é, para determinar o que se é, o que se faz, e com quem se faz amor.

Já no meu entender, a anatomia sexual não é irrelevante na constituição das relações entre os sexos. Somente em sociedades imaginárias, como na criada por Huxley em *Admirável mundo novo* (1980), onde a reprodução biológica é feita nos laboratórios do Estado e onde os laços genealógicos não têm nenhuma função, é que o homem e a mulher poderiam desempenhar os papéis que bem lhes aprouvessem. Apesar de estarmos vivendo em uma época histórica em que o progresso tecnológico nessa área permite a inseminação artificial e o 'bebê de proveta', ainda estamos bem longe do 'admirável mundo novo'.

Assim posta a questão, torna-se evidente que o oposto da 'troca de mulheres' não é a troca de homens, mas sim a sua redução a um papel meramente

fecundador. As mulheres, que mantêm com seus filhos uma relação imediata, para atingir o mesmo objetivo, ou seja, para obter o direito à progênie gerada em seu útero por um homem[24], caso não lhes fosse interdito procriar fora do casamento, não precisariam disputar homens e muito menos possuí-los. Bartar-lhes-ia seduzi-los. Talvez seja por isso que o poder de sedução da mulher tenha sido freqüentemente tratado como um perigo para os homens[25].

É claro que essa situação é meramente hipotética, pois não existe nenhuma sociedade conhecida, na qual o papel do homem, na produção da vida, tenha sido reduzido ao de fecundador da mulher. A existência dessas sociedades, no entanto, tem sido considerada como possível, por vários povos que as descrevem em seus mitos.

Segundo a mitologia grega, existia uma sociedade, situada nas encostas do Cáucaso, constituída somente por mulheres, as amazonas, onde os homens só eram admitidos uma vez por ano, quando estas se uniam aos gargarianos, seus vizinhos. Das crianças concebidas nessa época eram conservadas apenas as meninas. Os meninos eram entregues aos pais ou mortos (Guimarães, 1972).

Da mesma forma, os trobriandeses acreditavam que algumas ilhas, localizadas em uma região relativamente próxima às de Trobriand, denominada Kaytalagi, eram habitadas só por mulheres que, devido à violência de suas paixões, representavam imenso perigo aos náufragos desventurados que lhes caíssem em mãos (Malinowski, 1978:172).

Essas sociedades mitológicas, que transformam os homens em 'zangões', parecem exprimir o medo por parte destes da auto-suficiência da mulher, que, uma vez fecundada, poderia bastar-se a si própria econômica e socialmente. Elas evidenciam também que as relações entre os sexos, por não serem reversíveis, não podem ser invertidas. Seria impossível conceber, mesmo mitologicamente, uma sociedade composta somente por homens, pois esta seria estéril. Ela não se reproduziria no tempo. Para isso seria preciso que os homens obtivessem, de alguma forma, não só o acesso sexual às mulheres, mas a sua 'posse', o domínio sobre elas e seus filhos.

Se analisarmos, sob esse prisma, um fato que vem ocorrendo nas sociedades desenvolvidas, o da recusa por parte de algumas mulheres de serem

---

24. Um fato que deve ser levado em consideração, nessas reflexões, é que a concepção, ao contrário do nascimento, além de não ser um ato público, só é comprovável por inferência.
25. A sedução de Adão por Eva teve como conseqüência nada menos que a expulsão do Paraíso.

'trocadas', isto é, de serem dadas em casamento[26], veremos que elas têm oscilado entre duas alternativas: não terem filhos, ou serem mães solteiras, assumindo, integralmente, a responsabilidade para com sua prole.

A primeira alternativa, caso se torne freqüente, pode trazer sérias conseqüências à reprodução dessas sociedades. As campanhas realizadas na França, por exemplo, para estimular as mulheres a terem filhos, têm por objetivo evitar que a população diminua além do que seria considerado desejável. Já a segunda alternativa, ao reduzir a contribuição do homem na procriação a um papel meramente fecundador, subverte mas não iguala as relações entre os sexos[27].

Obviamente, essas duas alternativas só se tornaram viáveis quando a crescente eliminação da divisão do trabalho entre os sexos, na esfera produtiva, permitiu à mulher adquirir um grau de autonomia econômica, prestígio e autoridade, impensáveis até há pouco tempo.

Tudo indica, portanto; que o objetivo da divisão do trabalho entre os sexos tem sido não só de "instituir um estado de dependência recíproca entre os sexos" (Lévi-Strauss, 1986:86), mas, principalmente, de impedir a independência das mulheres fecundas.

A idéia de que na dominação masculina "o que é colocado em primeiro lugar é o controle pelos homens das mulheres fecundas, da fecundidade feminina", aparece, segundo Godelier, nas formas de pensamento simbólico, que a legitimam, e no fato de que, geralmente, "as mulheres que participam de alguma

---

26. "Ainda na Idade Média, o direito galês distinguia duas formas de casamento, *rod* ou *cendl*, por 'dom da parentela', e *lladrut*, 'roubado, secreto, furtivo'; um, cessão da mulher pela família, outro, dom da mulher por ela própria" (Lévi-Strauss, 1976b:517).

27. A crescente participação do marido na gestação e no parto da mulher pode estar relacionada ao desejo de reafirmar sua posição de pai cada vez mais precária no mundo moderno. Mary Douglas, por exemplo, observando esse novo tipo de relacionamento entre marido e mulher no mundo atual, assim como a crença de que a presença do pai é essencial para a saúde mental dos filhos, faz uma analogia entre esse costume moderno e o ritual da *couvade*, característico de certas sociedades tribais. No seu entender, a *couvade* emerge em contextos sociais em que o marido se sente inseguro em relação aos laços que o prendem à mulher: "em uma Inglaterra do futuro em que os laços matrimoniais fossem muito mais frágeis, poder-se-ia prever os entendidos (*pundits*) imaginando perigos físicos para a criança ainda por nascer que provavelmente poderiam ser evitados pelo repouso (*lying-in*) do pai. Já se nota uma nova ênfase no papel de pai no resguardo (*lying-in*) da mãe e uma nova responsabilidade pela saúde mental de seus filhos, uma ênfase que eu acredito estar aumentando devido à maior facilidade com que as pessoas se divorciam" (1975:67, minha tradução).

forma do *status* dos homens são aquelas que não têm mais a função de reprodução" (Godelier, 1980:21-2).

A constatação de que, em todas as sociedades conhecidas, as relações entre os sexos, tendo em vista a procriação e o cuidado com a prole, implicam a subordinação da mulher e de sua progenitura ao homem, não significa que essa relação não possa se dar de uma outra forma e nem que essa outra forma reduza o papel do homem, nesse processo, ao de fecundador da mulher.

O que se tornou evidente, nas argumentações anteriores, é que a conquista da igualdade entre os sexos não depende apenas do desejo, ou da recusa, por parte do homem ou da mulher, de estabelecer uma relação de igualdade, mas de uma luta política, que se trava, em grande parte, dentro do marco das possibilidades abertas pelo papel de cada um deles na produção e reprodução da vida.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, Louis. 1979. De *O Capital* à Filosofia de Marx. In *Ler O Capital* (L. Althusser et al., orgs.). Rio de Janeiro: Zahar, vol. (1): 11-74.

AUGÉ, Marc. org. 1975. *Os Domínios do Parentesco.* São Paulo: Martins Fontes.

BEAUVOIR, Simone. 1970. *O Segundo Sexo; Fatos e Mitos.* São Paulo: Difusão Européia do Livro.

BOHANNAN, Paul J. 1981. "El Impacto de la Moneda en una Economia Africana de Subsistencia". In *Antropología Económica; Estudios Etnográficos* (J. R. Llobera, org.). Barcelona: Anagrama. pp. 189-200.

COULANGES, Fustel. 1981. *A Cidade Antiga.* São Paulo: Martins Fontes.

DELANEY, Carol. 1986. The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate. *Man* 21 (3): 495-513.

DOUGLAS, Mary. 1975. *Implicit Meanings; Essays in Anthropology.* Londre: Routledge & Kegan Paul.

DUMONT, Louis. 1971. *Introduction à Deux Théories d'Anthropologie Sociale: Groupes de Filiation e Alliance de Mariage.* Paris: Mouton.

__________. 1985. *O Individualismo; Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.* Rio de Janeiro: Rocco.

DURHAM, Eunice R. 1983. "Família e Reprodução Humana". In *Perspectivas Antropológicas da Mulher 3* (B. Franchetto, org.). Rio de Janeiro: Zahar. pp. 13-44.

ENGELS, Friedrich. 1981. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

FORDE, Daryll. 1974. "Dupla Filiação entre os Yakö". In *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* (A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde, org.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 383-437.

FRANCHETTO, Bruna. 1981. "Antropologia e Feminismo". In *Perspectivas Antropológicas da Mulher 1* (B. Franchetto, org.). Rio de Janeiro: Zahar. pp. 11-47.

FREUD, Sigmund. 1974. *Totem e Tabu e Outros Ensaios.* Rio de Janeiro: Imago.

GLUCKMAN, Max. 1974. "Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do Norte e os Zulu de Natal". In *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento* (A. R. Radcliffe-Brown e Daryll Forde, orgs.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. pp. 225-279.

GODELIER, Maurice. 1977. *Horizon, Trajets Marxistes en Anthropologie.* Paris: François Maspero.

____________. 1980. As Relações Homem/Mulher; o Problema da Dominação Masculina. *Encontros com a Civilização Brasileira* 26:9-29. Rio de Janeiro.

GONTIJO, Segismundo S. 1982. Este Surpreendente Mundo Novo (ou Louco?). *Estado de Minas.* Belo Horizonte: 12 set. Caderno Feminino – 2. Direito da Mulher.

GUIMARÃES, Ruth. 1972. *Dicionário de Mitologia Grega.* São Paulo: Cultrix.

HUXLEY, Aldous. 1980. *Admirável Mundo Novo.* São Paulo: Abril.

LEACH, Edmund R. 1974. *Repensando a Antropologia.* São Paulo: Perspectiva.

____________. 1983. Nascimento Virgem. In *Edmund Leach* (Roberto da Matta, org.). São Paulo: Ática. pp. 116-38.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976a. *Antropologia Estrutural Dois.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

____________. 1976b. *As Estruturas Elementares do Parentesco.* Petrópolis: Vozes.

____________. 1984. *Paroles Donnés.* Paris: Plon.

____________. 1986. *O Olhar Distanciado.* São Paulo: Martins Fontes.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental.* 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural (Coleção *Os Pensadores*).

____________. 1982. *A Vida Sexual dos Selvagens.* Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A.

MARIE, Alain. 1978. "Relações de Parentesco e Relações de Produção nas Sociedades de Linhagem". In *A Antropologia Econômica* (François Pouillon, org.). São Paulo: Martins Fontes. pp. 151-202.

MAUSS, Marcel. 1974. "Ensaio Sobre a Dádiva; Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas". In *Sociologia e Antropologia,* vol. 2. São Paulo: EDU/EDUSP. pp. 37-184.

MAYBURY-LEWIS, David H. P. 1975. "Sistemas Matrimoniais Prescritivos". In Apêndice, *Itroduction a Dos Teorias de la Antropologia Social* (Louis Dumont). Barcelona: Anagrama. pp. 255-277.

MEILLASSOUX, Claude. 1976. *Mulheres, Celeiros e Capitais.* Porto: Afrontamento.

MELATTI, Julio Cezar. 1970. "Nominadores e Genitores". In *Leituras de Etnologia Brasileira.* (Egon Shaden, org.). São Paulo, Companhia Editora Nacional. pp. 139-48.

MOSCOVICI, Serge. 1975. *Sociedade Contra Natureza.* Petrópolis: Vozes.

NEEDHAM, Rodney. 1975. "Analisis Formal del Matrimonio Prescritivo entre Primos Cruzados Patrilaterales". In Apêndice, *Introduction a Dos Teorias de la Antropologia Social* (Louis Dumont). Barcelona: Anagrama. pp. 224-245.

ORTIGUES, Marie-Cecile e Edmond ORTIGUES. 1973. *Oedipe Africain.* Paris: Plon.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. e Daryll FORDE. 1974. *Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

RUBIN, Gayle. 1975. "The Traffic in Women; Notes on the Political Economy of Sex". In *Towards an Anthropology of Women.* (Rayna Reiter, org.). New York: Monthly Review Press. pp. 157-233.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós.* Rio de Janeiro: Campus.

TERRAY, Emmanuel. 1979. *O Marxismo Diante das Sociedades Primitivas.* Rio de Janeiro. Graal.

WOORTMANN, Klaas. 1987. *A Família das Mulheres.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.